

Teologia Praktyczna  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza • Wydział Teologiczny  
Tom 10, 2009

WALDEMAR SZCZERBIŃSKI

## Żydowski obraz Żyda. W poszukiwaniu własnej tożsamości

Tożsamość to *postrzeganie siebie jako osoby ze względu na specyficzne, odrębne i niepowtarzalne u innych ludzi właściwości dotyczące własnego wyglądu, sposobu myślenia, psychiki i zachowania*<sup>1</sup>. Jest ona przekonaniem o tym, kim jestem, co robię, czuję, do czego dążę, na którym budowana jest egzystencja konkretnego człowieka. Uświadomienie sobie z kolei więzi łączących jednostkę z innymi osobami, dostrzeżenie poczucia przynależności do grupy i jej odrębności, stanowią podstawę formowania tożsamości społecznej. Można powiedzieć, że u podstaw życia każdego człowieka leży świadomość siebie.

Coraz częściej pojawiają się głosy, że współczesny człowiek ma poważne problemy w identyfikowaniu i określaniu obrazu siebie. Postulowany pluralizm, który ogarnia wszystkie dziedziny życia, pogłębia to zjawisko i prowadzi do zagubienia tożsamości. Owocem tego jest nie tylko i nie tyle względność egzystencjalna, co raczej zanik poczucia sensu i celu życia.

Można spojrzeć na rzecz lub osobę z zewnątrz i w ten sposób zbudować obraz danej rzeczywistości. Człowiek jest jednak jedynym bytem, który ma świadomość siebie i obraz siebie. Tylko w przypadku człowieka przedmiot i podmiot poznania się pokrywają. W sensie egzystencjalnym świadomość innych nie jest tak istotna. O wiele ważniejsza jest samoświadomość – obraz siebie. Ona bowiem wpływa na kształt życia.

Problem tożsamości dotyczy każdego człowieka i każdej społeczności. Jednakże *nie ma drugiego takiego narodu, który rozmyślałby nad własną tożsamością tyle, co Żydzi: Czy jesteśmy narodem? Czy grupą etniczną? Czy może rasą?*

<sup>1</sup> <http://portalwiedzy.onet.pl/83222,...,tozsamosc.haslo.html> [z dnia 10.03.2009].

Czy religią?<sup>2</sup>. Wyrazem tego rodzaju poszukiwań są liczne publikacje, które zmierzają do odpowiedzi na pytanie, co znaczy być Żydem dzisiaj?<sup>3</sup>. Żydzi na ogół określają się jako grupa religijna. Nie dla wszystkich jest to jednak do przyjęcia. Żydzi świeccy – niereligijni szukają swojej tożsamości na innych drogach. Yehuda Bauer<sup>4</sup> stwierdził, że żydowska tożsamość to *historycznie rozwinięta koncepcja, wyrażająca wspólne idee, jakkolwiek są one subiektywnie interpretowane. Oznacza ona przynależność do najstarszej, trwającej do dzisiaj kultury na świecie, wraz z jej ogromnym zapleczem mądrości, folklorem, pięknem – wraz ze zdecydowanie mniej chlubnymi częściami tego bagażu. Odziedziczyłem odpowiedzialność za ten szczególny bagaż i chcę go nieść. Żydowska tożsamość oznacza odpowiedzialność nie tylko za przeszłość, ale także za teraźniejszość. Ponośę – mam nadzieję, że wraz z innymi - odpowiedzialność za naród żydowski całego świata, dziełę wspólną teraźniejszość zbudowaną na przeszłości, spoglądając w przyszłość. Nie ma jednak uniwersalnej tożsamości, ponieważ ludzie są produktami poszczególnych społeczeństw. Prawdziwy uniwersalizm jest wzajemną akceptacją różnic między społecznościami. Dlatego chcę rozwijać własną szczególną żydowską tożsamość*<sup>5</sup>. Zupełnie inaczej rozumie to Joseph Chuman<sup>6</sup>: *Żydowska tożsamość jest właściwością każdego człowieka zrodzonego z przynajmniej jednego rodzica żydowskiego (albo będącego po konwersji na judaizm); każdego, kto sam czuje się Żydem lub Żydówką. To poczucie jest tożsame z uczuciem serdeczności czy bliskości względem narodu żydowskiego, jego historii, religii, moralnych i kulturowych wartości i symboli, czy tego, co uważa za szczególnie żydowskie*<sup>7</sup>.

Powyższe przykłady ukazują ogromne zróżnicowanie przy próbach samoidentyfikacji żydowskiej. Od czasów oświecenia (zarówno zachodniego jak i haskali<sup>8</sup>) jest niezmiernie trudno zdefiniować żydowską tożsamość. Tym niemniej

<sup>2</sup> [http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=51&Itemid=62](http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=62) [z dnia 10.03.2009].

<sup>3</sup> Jako przykład takich publikacji można wskazać: B. L. S h e r w i n, S. J. C o h e n: *How to Be a Jew*. Northvale. New Jersey. London 1992; J. B. A g u s: *The Jewish Quest*. New York 1983; L. B a e c k: *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence*. New York. Chicago. San Francisco 1964.

<sup>4</sup> Y e h u d a B a u e r – Przewodniczący Stowarzyszenia Świeckiego Judaizmu Humanistycznego w Izraelu, dyrektor Instytutu Świeckiego Judaizmu Humanistycznego, profesor historii Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, dyrektor Centrum Studiów nad Holocaustem oraz Centrum Studiów nad Antysemityzmem.

<sup>5</sup> [http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=51&Itemid=62](http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=62) [z dnia 10.03.2009].

<sup>6</sup> J o s e p h C h u m a n – Lider Stowarzyszenia Etyki Hrabstwa Bergen w New Jersey.

<sup>7</sup> [http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=51&Itemid=62](http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=62) [z dnia 10.03.2009].

<sup>8</sup> Haskala – hebrajska nazwa epoki oświecenia żydowskiego, które rozpoczęło się od lat 70. osiemnastego wieku i trwało do lat 80. dziewiętnastego wieku. Zwolennicy haskali opowiadali się

jest ona nieodzowna z punktu widzenia konkretnego Żyda. W prezentowanym opracowaniu zostaną przedstawione sposoby poszukiwania własnej tożsamości w ramach judaizmu. Pominięte zostaną niereligijne drogi, które same w sobie stanowią fenomen w świecie żydowskim, domagające się osobnego opracowania<sup>9</sup>. Celem artykułu nie jest sformułowanie odpowiedzi na pytanie, co inni (w tym chrześcijanie) myślą o wyznawcach judaizmu, jak ich postrzegają, lecz co sami wyznawcy judaizmu mówią o sobie, jaki mają obraz siebie.

To, czy judaizm wciąż odzwierciedla różniący się od innych stosunek do życia i świata i czy jest jeszcze w stanie zaspokoić najgłębsze potrzeby współczesnego człowieka, jest pytaniem, które od dłuższego czasu nurtuje najwybitniejsze umysły świata żydowskiego. Ten problem był też przedmiotem troski Franza Rosenzweiga, jednego z najbardziej twórczych i prowokujących myślicieli żydowskich czasów współczesnych. Świadczy o tym szczególnie list, który napisał do swoich rodziców zszokowanych konwersją kuzyna Rosenzweiga na chrześcijaństwo<sup>10</sup>. W odpowiedzi Rosenzweig oznajmił, iż sam doradzał kuzynowi podjęcie tego kroku, aby pomóc mu w odnalezieniu swojej drogi życia. Kuzyn bowiem czuł się zagubiony i odczuwał potrzebę żywej wiary, której nie dawał mu judaizm i której nie przekazali mu rodzice. Jak stwierdza Rosenzweig, w takich okolicznościach lepiej jest odzyskać religijną tożsamość w taki sposób niż zatracić ją całkowicie. Pyta swoich rodziców wprost: *Ponieważ jestem głodny, czy muszę, dla zasady, pozostawać głodny?*<sup>11</sup>. Jak wyjaśnia dalej, człowiek, który poszukuje trwałych wartości i niezachwianych fundamentów nie może być zaspokojony byciem Żydem tylko dlatego, że przez przypadek takim się narodził i obecnie nosi pustą etykietkę, której używa się jedynie dla prawnych celów przy narodzinach, ślubie lub pogrzebie. Swoje przekonania wyraża w następujących słowach: *Stając wobec wyboru między pustym portfelem a portfelem pełnym pieniędzy, czy wybiorę pusty portfel? Jesteśmy chrześcijanami w prawie każdym aspekcie: nasz kraj jest chrześcijański tak jak nasze szkoły, książki, które czytamy, kultura, która nas kształtuje. Judaizm jest martwą religią, niezdolną do ugastienia pragnienia tego, kto poszukuje żywej wiary*<sup>12</sup>. Jak wiemy, w późniejszym okresie swego życia Rosenzweig odnalazł sens bycia Żydem, lecz w chwili pisania listu, w wieku 23 lat, judaizm był dla niego martwy i pozbawiony znaczenia.

za wprowadzeniem do edukacji nauk świeckich obok studiów nad Torą i przyjęcie obyczajów kraju zamieszkania, aby wydostać się z kulturowego getta.

<sup>9</sup> Istnieje świecka droga do żydowskiej tożsamości, kultury, sposobu życia. Świecki humanizm żydowski lub świecki judaizm humanistyczny wywodzi się z żydowskiego oświecenia, które rozpoczęło się dwa wieki temu. Oznacza on bunt przeciwko tradycji religijnej i próbę ugruntowania się na elementach kulturowych bądź rasowych.

<sup>10</sup> List ten pochodzi z 1909 r. Fragmenty tego listu i komentarz do niego znajdują się w: N. N. Glazer: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York 1953 s. 17–19.

<sup>11</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>12</sup> Tamże.

## I. Trudności w ustalaniu tożsamości żydowskiej

Wielu Żydów wyrażało na różne sposoby przekonanie Rosenzweiga, że czas bycia Żydem minął i to bezpowrotnie. Nie potrafili dostrzec żadnej różnicy lub istotnego elementu w judaizmie, który uzasadniałby odróżnienie i przemawiałby do współczesnego Żyda i świata. Sidney Hook<sup>13</sup> doszedł do takiego wniosku na podstawie analiz filozoficznych i socjologicznych, bez refleksji teologicznej. Wykazywał, że sami Żydzi różnią się tak diametralnie między sobą w określaniu swojej wiary, fundamentalnych zasad, historii, dziedzictwa kulturowego, doktryny, języka i aspiracji politycznych, że wyłonienie jakiegoś sformułowania wyrażającego to, co Żydzi mają wspólne i jednocześnie różne od innych, okazuje się bezowocne. Jego zdaniem, wszelkie kryteria upadają w konfrontacji z faktami odnoszącymi się do wiary i zachowania tych, którzy siebie nazywają Żydami lub są tak nazywani przez innych. Stąd jedyne określenie współczesnego Żyda da się ująć w następujący sposób: *ktokolwiek, kto z jakiegokolwiek powodu tak siebie nazywa lub jest tak nazywany w jakiejkolwiek społeczności, której praktyki uwzględniają owo odróżnienie*<sup>14</sup>. Hook podkreśla, że więź, która łączy społeczność żydowską ma charakter jedynie negatywny – wspólne doświadczenia uprzedzenia i społecznej izolacji. Tylko ten element jest wspólny dla wszystkich Żydów i sprawia, że czują się inną grupą. Jednocześnie jest on przeświadczony, że judaizm nie posiada żadnych specyficznych i różnicujących ideałów, wierzeń, wartości, które byłyby powszechnie akceptowane i opisane za pomocą pozytywnych terminów.

Podobne stanowisko zajmuje Melville Herskovits<sup>15</sup>, który po raz pierwszy zdefiniował Żyda jako *osobę, która nazywa siebie Żydem lub która przez innych jest nazywana Żydem*<sup>16</sup>. Z kolei Karl Shapiro<sup>17</sup> stwierdził, że *nikt nie był w stanie zdefiniować Żyda, ponieważ bycie Żydem jest świadomością bycia Żydem, a tożsamość żydowska, z lub bez religii, z lub bez historii, jest znaczącym faktem*<sup>18</sup>. Kurt Lewin<sup>19</sup> odczuwał niezwykłą trudność, a nawet niemożliwość, w odnalezieniu przekonujących pozytywnych argumentów przemawiających za nieprzerwanym istnieniem wyróżnionej społeczności żydowskiej. Uważał, że takie kategorie jak religia, rasa, naród lub kultura etniczna są nieadekwatne do opisanie Żydów.

<sup>13</sup> Sidney Hook (1902–1989) – amerykański filozof, zwolennik pragmatyzmu.

<sup>14</sup> S. Hook: *Reflections on the Jewish Question*. W: *Mid-Century*. Red. H. Ribalow. New York 1955 s. 398.

<sup>15</sup> Melville Herskovits (1895–1963) – amerykański antropolog uznawany za pioniera badań etnologicznych African Americans.

<sup>16</sup> M. Herskovits: *Who are the Jews?* W: *The Jews: Their History, Culture, and Religion*. Red. L. Finkelstein. New York 1949 s. 1158.

<sup>17</sup> Karl Shapiro (ur. 1913) – amerykański poeta, laureat Nagrody Pulitzera w 1945 r.

<sup>18</sup> K. Shapiro: Wstęp do swojego tomiku poezji *Poems of the Jew*. New York 1950.

<sup>19</sup> Kurt Lewin (1890–1947) – niemiecki psycholog, urodzony w Mogilnie, który uchodzi za twórcę współczesnej psychologii społecznej.

Doszedł do wniosku, że trudno uzasadnić *dlatego taka grupa powinna być zachowana jako oddzielna część, dlatego narody odmawiają tej grupie prawa do całkowitej asymilacji*<sup>20</sup>. Zalecał jednocześnie, aby społeczność żydowska zaakceptowała fakt swojej mniejszości i uczyniła z tego swoją mocną stronę. Dla Lewina najważniejsza jest wartość psychologiczna przynależności do grupy, nawet jeśli judaizm nie posiada właściwych tylko sobie wartości teologicznych lub kulturowych. Każda bowiem osoba musi mieć świadomość przynależności do grupy ze względu na świadomość sensu życia. Lepiej jest być członkiem nawet prześladowanej grupy niż być nie znaczącym nic człowiekiem, który nie ma swojego zakorzenienia. W myśl propozycji Lewina lepsza jest jakakolwiek tożsamość (zwłaszcza żydowska) niż brak poczucia tożsamości. Teoria Lewina nie uzasadnia, dlaczego należy być wyznawcą judaizmu. Emocjonalne nastawienie nie jest wystarczającym motywem dla Żyda. Problem bowiem bierze się stąd, że u wielu współczesnych Żydów pojawiły się wątpliwości, czy przynależność do społeczności żydowskiej ma jakiś głębszy sens i czy jest społecznie oczekiwana. Wydaje się, że ta propozycja nie stanowi pozytywnego argumentu, aby trwać przy żydowskiej tożsamości.

Badając wszelakie próby poszukiwania znaczenia egzystencji żydowskiej można stwierdzić, że Żydzi stanowili i wciąż stanowią zagadkę dla siebie nie mniej niż dla innych. Stąd skrajne wypowiedzi o Żydach tak wewnątrz, jak i na zewnątrz judaizmu. Jak utrzymuje żydowski teolog Jospe<sup>21</sup>, dla Jana Ewangelisty Żydzi są dziećmi szatana<sup>22</sup>; podczas gdy Talmud ukazuje ich jako tych, dzięki którym świat w ogóle istnieje<sup>23</sup>. Dla Heinricha von Treitschke<sup>24</sup> Żydzi są pasożytami szkodliwymi dla narodu niemieckiego<sup>25</sup>, dla Jehudy Halewiego<sup>26</sup> przeciwnie – są sercem ludzkości<sup>27</sup>. W literaturze spotykamy ogromną ilość takich skrajnych wypowiedzi na ten temat. Na uwagę zasługuje stwierdzenie Arnolda Toynbee<sup>28</sup>, który uznał, że *Żydzi są skamieniałym reliktem starożytnej cywilizacji syryjskiej*<sup>29</sup>. Skąd biorą się powyższe trudności i rozbieżności? Próbą odpowiedzi są

<sup>20</sup> K. L e w i n: *Resolving Social Conflicts*. New York 1948 s. 180.

<sup>21</sup> Zob. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970 s. 129.

<sup>22</sup> *Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca* (J 8,44). Wszystkie cytaty biblijne z: Biblia Jerozolimska. Wyd. I. Poznań 2006.

<sup>23</sup> *Podobnie jak świat nie mógłby istnieć bez wiatrów, tak samo nie może istnieć bez Izraela* (Taan.3b). Zob. szerzej: A. C o h e n: *Talmud*. Tłum. R. G r o m a c k a. Warszawa 1995 s. 83–90.

<sup>24</sup> H e i n r i c h T r e i t s c h k e (1834–1896) – niemiecki historyk znany jako zwolennik ekspansji kolonialnej i antysemityzmu. Otwarcie odmawiał niemieckim Żydom prawa do asymilacji.

<sup>25</sup> Por. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970 s. 129.

<sup>26</sup> J e h u d a H a l e w i (1075–1163) – filozof i poeta żydowski, zwolennik neoplatonizmu.

<sup>27</sup> Zob. J. H a l e w i: *Księga o Chazarach*, cz. I. Zob. szerzej: J. O c h m a n: *Średniowieczna filozofia żydowska*. Kraków 1995 s. 108–111.

<sup>28</sup> Arnold Toynbee (1889–1975) – historyk, autor monumentalnego dzieła *Stadium historii*.

<sup>29</sup> Tamże.

następujące słowa: *nie ma żadnego żydowskiego odpowiednika Nicejskiego Credo uznawanego przez katolików, Credo Apostolskiego Kościoła Episkopalnego, Wyznania Wiary Westminsterian, czy też Wyznania Wiary Augsbursko-Luterańskiego. Talmud, który bardziej niż Biblia zawiera interpretacje i przepisy dotyczące żydowskiego postępowania i działania, zawiera też mniejszościowe opinie wraz ze stanowiskiem większości. Nawet trzynastce artykułów wiary Mojżesza Majmonidesa pochodzące z dwunastego wieku nie zyskały powszechnej aprobaty i zgody [...]. Judaizm, będąc kulturą wspólnoty raczej niż wyznaniem kościoła, nigdy nie dostrzegał konieczności jednolitości wiary w odniesieniu do swoich głównych filarów*<sup>30</sup>.

## **II. Żydowska hierarchia wartości jako punkt wyjścia w poszukiwaniu tożsamości**

Aczkolwiek faktycznie nie ma w judaizmie ani żadnej jednoznacznej pozytywnej wykładni ani negatywnej normy, która stwierdzałaby granice judaizmu, to jednak istnieje możliwość prześledzenia dominujących cech w historii judaizmu, na które wskazywali sami Żydzi.

Żydowska wizja Żyda zawiera się w tym, co jest często nazywane „hierarchią wartości”<sup>31</sup> i jest rozumiane jako szczególne podejście do życia i świata. Zasadniczo można wskazać na dwa typy relacji człowieka do świata: afirmacja lub negacja. Pierwsza jest charakterystyczna dla judaizmu, drugie zwłaszcza dla religii wschodnich takich jak buddyzm. Judaizm domaga się ustawicznej moralnej afirmacji w odniesieniu do świata przez wolne działanie, ponieważ stanowią miejsce życiowych zadań człowieka. W buddyzmie przeciwnie, chodzi o wycofanie się z aktywności, o wewnętrzną medytację i rezygnację z własnej woli. Postawa afirmacji wyraża się w twórczej pracy, natomiast postawa negacji skupia się na biernej stagnacji. Pierwsza zmierza do zbudowania królestwa Boga, w którym ludzie mogą mieć swój udział; druga ostatecznie kieruje się ku nicości, aby wyzwolić się od swego ja. Pierwsza polega na wznoszeniu się, rozwoju, wzroście i zwróceniu się ku przyszłości; druga na powrocie, cofnięciu się, wygaśnięciu i zwróceniu się ku przeszłości. W tej perspektywie judaizm rozumie siebie jako twórczą afirmację świata, aby w przyszłości stał się lepszy, a nawet doskonały<sup>32</sup>.

Afirmacja życia i świata nie jest fenomenem jedynie żydowskim. Grecy także mieli pozytywny stosunek do rzeczywistości, lecz wyrażał się on w całkowicie

<sup>30</sup> M. Adler: *What Is a Jew? W: May I Have a Word With You?* Red. M. Adler. New York 1967 s. 85.

<sup>31</sup> „Value stance”. Zob. A. J. Lelyeld: *The Application of Jewish Values to Creative Living for the American Jew*. Washington 1958 – w tej publikacji wiele razy występuje to określenie.

<sup>32</sup> Zob. L. Baeck: *The Essence of Judaism*. Frankfurt am Main 1936 s. 54.

inny sposób. Sokrates przyjmował śmierć, nawet w przekonaniu swojej niewinności, zgodnie z greckim rozumieniem sprawiedliwości. Nie skorzystał ze sposobności, aby uciec i ocalić swoje życie. Ponad wszystko akceptował bowiem wyższość autorytetu państwa. W przekonaniu Sokratesa państwo nie może istnieć, jeśli prawo ustanowione przez władcę, nawet niesprawiedliwe, nie jest przestrzegane. Tymczasem żydowscy prorocy nie godzili się z niesprawiedliwością i występowali przeciwko przywódcom religijnym i politycznym Izraela<sup>33</sup>.

Myśliciele greccy wyrażali bierną zgodę na istnienie porządku społecznego nawet, jeśli był on zły. Prorocy żydowscy byli wyzwaniem dla porządku społecznego właśnie z powodu zła. Dla Greków rządzący ustanawiali prawo, które nie mogło być zakwestionowane w imię ubóstwionego człowieka. Dla Żydów rządzący sami podlegali prawu i można było podważyć ich władzę i autorytet w imię Boga. Grecy odwoływali się zazwyczaj do rozumu, żydowscy prorocy do sprawiedliwości Bożej, co wynikało z ich wiary. Dla Greków najwyższą wartością jest to, aby człowiek poprawnie myślał – intelektualne podejście do rzeczywistości. Dla Żydów najwyższą wartością jest to, aby człowiek poprawnie postępował – etyczne podejście do rzeczywistości.

Jak utrzymują myśliciele żydowscy, z tego samego powodu ich postawa wobec wartości różni się także od chrześcijańskiej, dla której najwyższą wartością jest to, aby człowiek poprawnie wierzył – teologiczne podejście do rzeczywistości<sup>34</sup>. Różnica między judaizmem a chrześcijaństwem wypływa z różnych spojrzeń na naturę człowieka. Z perspektywy chrześcijańskiej człowiek jest grzeszny od urodzenia i sam nie ma możliwości naprawienia tego stanu. Bez względu na to, jak bardzo by się starał, nie jest w stanie pokonać grzechu i osiągnąć zbawienia. W judaizmie człowiek jest grzeszny, lecz ma moc pokonania grzechu i oparcia się grzechowi. Stworzony na podobieństwo Boga ma możliwość wzrostu i doskonalenia się poprzez czynienie tego, co właściwe i dobre. U podstaw chrześcijaństwa leży przekonanie, że aczkolwiek uczynki ludzkie są ważne, to jednak bezwzględnym warunkiem zbawienia jest wiara w Jezusa jako Chrystusa, który zbawia dzięki łasce. Konieczna jest tu wiara ujęta w formie Wyznania Wiary, które musi być zaakceptowane przez chrześcijanina. Judaizm natomiast stoi na stanowisku, że ostatecznie liczą się przede wszystkim czyny człowieka, a nie pojęcia i teologiczne stwierdzenia, które mogą być wątpliwe i błędne. Natura

<sup>33</sup> Natanał karmił Dawida za naruszenie zasad sprawiedliwości w związku z Betsabą (2Sm 12,1–14); Eliasz krytykował Achaba za morderstwo Nabota (1Krl 21,17–22); Izajasz piętnował władców Jerozolimy za ich korupcję (Iz 1,23).

<sup>34</sup> Takie podejście jest wynikiem połączenia podejścia żydowskiego z greckim. Zazwyczaj wskazują na słowa Pawła: *W niej [Ewangelii] bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy żyć będzie dzięki wierze* (Rz 1,17). Żydzi odczytują to, że w chrześcijaństwie wiara jest koniecznym i jedynym warunkiem zbawienia przez łaskę.

Boga i natura myśli są nieuchwytne i przekraczające możliwości ludzkiego rozumienia, lecz natura czynów, do których wzywa Dekalog, nie jest „ani zakryta ani niemożliwa”. Dobre działanie nie przekracza ludzkich możliwości i pozostaje w zasięgu natury człowieka. Podczas gdy chrześcijaństwo głosi zbawienie przez wiarę, to judaizm podkreśla, że zbawienie świata i człowieka dokonuje się przez ludzkie działanie. Wydaje się, że czyn ludzki podejmowany ze względu na Boga ma w judaizmie najwyższą wartość. Z tego powodu judaizm często bywa utożsamiany z etycznym monoteizmem.

### III. Koncepcja ludu wybranego

Żydowska hierarchia wartości stanowi jedynie ramę dla pełnego obrazu Żyda<sup>35</sup>. Obraz, który się w niej zawiera, ukazuje elementy nagromadzone na przestrzeni długiej historii, a razem wzięte tworzą tożsamość żydowską. Jednym z nich jest koncepcja narodu wybranego, częsty temat w literaturze żydowskiej, rozważań filozoficznych, jak i w tekstów modlitewnych. Kiedy Żydzi recytują swoją codzienną modlitwę poranną, dziękują Bogu, że „nie uczynił ich poganami”. Kiedy czytają Biblię napotykają słowa, które przypominają im, że są dla Boga narodem wyjątkowym i bezcennym<sup>36</sup>. Kiedy wygłaszają błogosławieństwo nad kielichem wina podczas Szabatu, stwierdzają, że Bóg wybrał Żydów spośród innych narodów w taki sam sposób, jak oddzielił Szabat od wszystkich innych dni tygodnia.

W nauczaniu judaizmu niewiele jest idei tak powszechnych, a jednocześnie tak różnie rozumianych, jak idea narodu wybranego. Wzbudzała ona kontrowersje poza środowiskiem żydowskim. Niektórzy myśliciele uznawali ją za przykład pogwałcenia moralności i wyraz żydowskiej arogancji<sup>37</sup>. Bernard Shaw<sup>38</sup> przyrównał koncepcję wybrania Izraela do nazistowskiej koncepcji narodu panów<sup>39</sup>. George Wells<sup>40</sup> widział w niej przeszkodę na drodze do budowania światowej jedności<sup>41</sup>. Protestanci teologowie często opisywali Boga judaizmu jako plemienne bóstwo, które jest zainteresowane jedynie opieką swojego ludu, a nie całą ludzkością.

<sup>35</sup> Por. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970 s. 132.

<sup>36</sup> *Dziś uzyskałeś od Pana oświadczenie, iż będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, przestrzegał Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchał Jego głosu, a Pan – że ty będziesz jak ci zapowiedział, ludem stanowiącym szczególną Jego własność...* (Pwt 26,17–18).

<sup>37</sup> Zob. H. G r e e n b e r g: *The Universalism of the Chosen People*. New York 1953 s. 3–56.

<sup>38</sup> George Bernard Shaw (1856–1950) – irlandzki dramaturg, laureat Nagrody Nobla za rok 1925.

<sup>39</sup> „Herrenvolk” – naród panów. Zob. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970 s. 133.

<sup>40</sup> Henry George Wells (1866–1946) – angielski powieściopisarz, jeden z pionierów gatunku *science fiction*.

<sup>41</sup> Zob. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*, dz. cyt., s. 133.



Koncepcja narodu wybranego była odrzucana także w łonie samego judaizmu. Kaplan i cały rekonstrukcjonizm żydowski traktował wybraństwo Żydów jako anachronizm, który jest niezgodny z równością i godnością wszystkich ludzi oraz wymaganiami demokracji. Według Kaplana zarozumiałe założenie, że jest się wybranym i pośrednikiem Bożej łaski, stanowi dla współczesnego człowieka tezę nie do przyjęcia<sup>42</sup>. Dwa wieki przed pojawieniem się rekonstrukcjonizmu żydowskiego podobne wątpliwości i zastrzeżenia wypowiadał Mojżesz Mendelson<sup>43</sup>. Był przekonany, że poznanie prawdy jest nierozłącznie związane z osiągnięciem szczęścia ludzkiego. Stąd musi być ona dostępna dla wszystkich ludzi w równym stopniu bez różnicy rasy, wyznania, społecznego statusu lub pochodzenia. Zdecydowanie nie był w stanie przyjąć przekonania, że Bóg objawił prawdę jedynie jakiejś części ludzkości, a resztę pozostawił bez objawienia, czyli bez środka do osiągnięcia szczęścia. Głosił zatem, że żadna religia włącznie z judaizmem nie może być jedynym nośnikiem prawdy, która ma swoje źródło w Bogu. Prawda jest niepodzielna i należy do wszystkich ludzi. Judaizm nie ma prawa twierdzić, że posiada ją przez cały czas bądź też przez określony czas na skutek specjalnego objawienia<sup>44</sup>.

Idea wybraństwa występowała także wśród starożytnych Greków, którzy uznawali siebie za mędrców świata i przywódców innych narodów. Pozostałą część ludzkości uznawali za barbarzyńców<sup>45</sup>, choć nie rozumieli tego określenia w znaczeniu współczesnym. Tymczasem żydowska koncepcja wybrania nigdy nie miała charakteru wartościującego, uznając innych jako mniej wartościowych lub drugorzędnych. „Wybrany” nie znaczy lepszy, lecz „powołany”. W jaki sposób zatem tradycyjny judaizm wyjaśniał koncepcję narodu wybranego?

Dla wyznawcy judaizmu wybranie jest faktem historycznym. Z tego powodu Żydom towarzyszy przeświadczenie, że nie są po prostu jednym z wielu narodów, ponieważ zostali wybrani przez Boga jako Jego drogocenny skarb. Miejsce Izraela i jego rola w świecie są częścią Bożego planu względem całej ludzkości, który został objawiony najpierw narodowi wybranemu, kiedy Stwórca wszechświata obdarzył swoim błogosławieństwem patriarchów jako nagrodę za ich wiarę i miłość, co zaowocowało obietnicą rozciągnięcia błogosławieństwa na przyszłe pokolenia. Wieki później Bóg objawił siebie Izraelitom w konkretnym miejscu i czasie, na Synaju, gdzie przekazał im swoją wolę wobec ludzkości. W Torze została zawarta nie tylko wola Boga rozumiana jako prawo, lecz także narzędzie, przez które cała ludzkość ma poznać wolę Jedyneho Boga. Tym narzędziem

<sup>42</sup> M. Kaplan: *The Future of the American Jew*. New York 1948 s. 219.

<sup>43</sup> Mojżesz Mendelson (1729–1786) – czołowa postać niemieckiego Oświecenia. Autor tłumaczenia Biblii na niemiecki alfabetem hebrajskim.

<sup>44</sup> Zob. M. Mendelson: *Jerusalem and Other Jewish Writings*. New York 1969 s. 65–66.

<sup>45</sup> Zob. H. Greenberg: *The Universalism of the Chosen People*. New York 1953 s. 3–56.

w rękach Boga był Izrael. Izrael jest zatem powołany przez Boga do spełnienia zadania, aby przez niego wszystkie inne narody poznały Boga i Jego wolę.

Rabini i myśliciele żydowscy zdawali sobie sprawę z trudności, które wynikały z koncepcji wybrania. Nurtowały ich te same pytania, które stawiają sobie współcześni Żydzi: dlaczego Bóg wybrał jeden konkretny naród – Izrael? W jakim celu?

Majmonides i wielu innych twierdzili, że wszystko, co można powiedzieć na ten temat sprowadza się do zdania: taka była wola Boża. Człowiek nie jest w stanie poznać i zrozumieć, jakimi motywami kierował się Bóg wybierając ten, a nie inny naród. Możemy tylko uznać ten fakt i zaufać Opatrzności Bożej, bez ludzkich spekulacji<sup>46</sup>. Byli myśliciele żydowscy, którzy próbowali wskazać pozytywne argumenty uzasadniające wybranie Izraela. Wyłoniły się całkowicie dwa odmienne stanowiska. Dla jednych rabinów Izrael został wybrany przez Boga, ponieważ zasłużył na to swoją służbą i wiernością. Był jedynym narodem przygotowanym na przyjęcie woli Boga i jedynym narodem chcącym podjąć się tego wezwania. Nie mniej popularny jest odmienny nurt, który twierdzi, że Bóg wybrał Żydów bez powodu lub z powodu, który jest znany tylko Bogu. Wybranie nie jest następstwem zasługiwania i nie stanowi nagrody. Jest to całkowicie wolny akt Boga, który w ten sposób okazał Żydom miłość i łaskę<sup>47</sup>. Wspólnym mianownikiem obu stanowisk jest przekonanie, że wybranie jest dziełem Boga, który przekazał Izraelowi swoje prawo, mające stać się dzięki posłannictwu Izraela powszechnym prawem ludzkości.

W głównym nurcie tradycyjnej myśli żydowskiej wybór był postrzegany jako obiektywny i nadprzyrodzony fakt. Wspomniane powyżej stanowiska widoczne są również we współczesnym judaizmie. Tradycjoniści utrzymują, że żydowska egzystencja nabiera znaczenia w świetle nadprzyrodzonego wybrania, które polega na specyficznej roli Żydów w rozwoju świata. Will Herberg<sup>48</sup> opisał wybranie jako *Boży akt utworzenia i wspierania Izraela dla swoich własnych*

<sup>46</sup> Zob. M. Majmonides: *Przewodnik błędzących*, cz. I 25. Kraków 2008 s. 62–63.

<sup>47</sup> *Stanę się jakby rosą dla Izraela, tak że rozkwitnie jak lilia i jak topola zapuści korzenie. Rozwiną się jego latorośle, będzie wspinały jak drzewo oliwne, woń jego jak woń Libanu* (Oz 14,6–7).

<sup>48</sup> Will Herberg (1901–1977) – amerykański myśliciel żydowski znany jako filozof społeczny i socjolog religii.

celów w historii<sup>49</sup>. Z kolei Emil Fackenheim<sup>50</sup> stwierdził, że *Żydem jest ten, kto przez swoje pochodzenie jest przedmiotem żydowskiego przeznaczenia*<sup>51</sup>.

Z drugiej strony Żydzi liberalni coraz częściej mają wątpliwości w stosunku do przekonania, że znaczenie i specyfika egzystencji żydowskiej opierają się na nadprzyrodzonym objawieniu. Dla wielu Żydów liberalnych Biblia nie jest Bożą antropologią lecz ludzką teologią – zapisem nie Bożego poszukiwania człowieka, lecz ludzkiego poszukiwania Boga. Żydowską tożsamość wiąże z hierarchią wartości i stylem życia, które odzwierciedlają zbiorowe doświadczenia, intuicje i aspiracje, występujące w historii Izraela.

Te dwa podejścia do idei wybrania są tak bardzo spolaryzowane, że próba ich odróżnienia wydaje się prawie niemożliwa. Tym niemniej, choć wychodzą od dwóch różnych punktów w kwestii ontologicznego pochodzenia i charakteru żydowskiej tożsamości, to jednak zbliżają się do siebie w rozumieniu natury judaizmu i posłannictwa. Oba nurty zgadzają się, że koncepcja wybrania nigdy nie była w judaizmie ekskluzywna i nie zawierała odrzucenia reszty ludzkości jako niższej i gorszej. Każdy może stać się wyznawcą judaizmu poprzez konwersję. Wówczas nawrócony zaliczony zostaje do „synów Abrahama” przez przystąpienie do przymierza, jakie Bóg zawarł z Abrahamem. Rabin Meir<sup>52</sup> nauczał, że Adam został stworzony z wszystkich zakątków ziemi, co wskazuje na równość i godność wszystkich ludzi. Niektórzy rabini ukazują, że wiele kluczowych postaci w judaizmie miało przodków, którzy przeszli na judaizm<sup>53</sup>.

Judaizm prawie jednoznacznie naucza, że inne narody mogą dostąpić łaski zbawienia nawet, gdy nie są związani przymierzem na Synaju. Nie występuje tu teza o wyłączności zbawienia narodu wybranego. Tradycyjny judaizm głosi, że *prawość wszystkich narodów ma swój udział w przyszłym świecie*<sup>54</sup>. Jak ujął to Morris Joseph<sup>55</sup>: *Wybranie Izraela nie daje mu monopolu na Bożą miłość*<sup>56</sup>. Na ogół panuje w judaizmie przekonanie, że wszystkie istoty ludzkie są dziećmi Boga i mają te same prawa, lecz nie te same obowiązki. Religijnym sprawdza-

<sup>49</sup> W. Herberg: *Judaism for Modern Man*. Philadelphia 1951 s. 271.

<sup>50</sup> Emil Fackenheim (1916–2003) – uznany żydowski filozof i rabin. Powtarzał ustawicznie, że kontynuacja żydowskiego życia, wbrew zamierzeniu Hitlera, jest 614 przykazaniem.

<sup>51</sup> E. Fackenheim: *Can We Believe in Judaism Religiously?* „Commentary”. December 1948 s. 38.

<sup>52</sup> Reb Meir Baal Haneis – żył w czasach Miszny. Często nazywany Oświeconym lub Mistrzem Cudów.

<sup>53</sup> Według żydowskiej tradycji nawet król Dawid był potomkiem Rut, która była Moabitką.

<sup>54</sup> Midrasz Tehillim.

<sup>55</sup> Morris Joseph (1848–1930) – żydowski teolog, który wybiega poza tradycyjną interpretację judaizmu.

<sup>56</sup> J. Morris: *Judaism as Creed and Life*. London 1925 s. 154.

nem wartości człowieka nie jest w judaizmie teologia lub pochodzenie, lecz jakość życia. Z tego powodu stosowanie prawa zostało rozciągnięte na Żyda i nie Żyda w danym kraju. Jak czytamy w Księdze Liczb: *Jedno prawo będzie u was dla przybysza, jak też dla tubylca* (Lb 9,14). Żydzi byli zawsze uwrażliwieni na grupy mniejszościowe, ponieważ sami byli kimś w Egipcie i w diasporze. Pamięć tych doświadczeń trwa w ich świadomości i wyznacza sposób ich odnoszenia się do innych. Z tego powodu są szczególnie negatywnie nastawieni do wszelkich form prześladowań i dyskryminacji.

Jakie egzystencjalne znaczenie ma koncepcja wybrania dla Żydów ilustruje pewna żydowska opowieść<sup>57</sup>. Starożytny rabin postawił pewnego dnia pytanie: Dlaczego Bóg wybrał Izraela? Odpowiedź brzmiała: Ponieważ wszystkie pozostałe narody nie chciały przyjąć Tory. Początkowo Bóg miał ją zaproponować innym narodom. Wszystkie odmówiły<sup>58</sup>. Tylko Żydzi byli gotowi przyjąć wymagania, które Bóg stawiał. W tym opowiadaniu tkwi pewien klucz do zrozumienia koncepcji wybrania. Starożytny Izrael mógł pozostać mało znaczącym narodem na Bliskim Wschodzie, podobnym do innych narodów. A jednak w tym narodzie zrodziło się przekonanie, że zwyczajna egzystencja jest niewystarczająca i pozbawiona głębszego sensu. Człowiek jako jednostka i naród jako zbiorowość muszą żyć po coś, dla jakiegoś celu. Na tym – zdaniem Żydów – polega zasadnicza różnica w stosunku do innych narodów. Egzystencja Żydów nabiera znaczenia z nadania Bożego i ma cel wyznaczony przez Boga. Ujmując to nieco filozoficznie, sens i znaczenie istnienia Żydów ma charakter transcendentny. Po raz pierwszy w historii ludzkości „odrębność narodowa” została przekształcona czy utożsamiona z „odrębnością moralną”<sup>59</sup>. Wybranie nie ma charakteru ontologicznego, teoriopoznawczego, lecz moralny. Tak rozumianemu wybraniu towarzyszy przeświadczenie, że jest coś (idea, moralny nakaz, ostateczna prawda) z powodu czego, bezwzględnie ważne jest to, aby różnić się od innych. To jest fundament tożsamości żydowskiej.

Można wskazać na trzy rodzaje odróżnienia, odseparowania, oddzielenia. Separacja może oznaczać dobrowolne odsunięcie się do świata i zamknięcie się w sobie, w swoim domostwie, gdzie pozostaje się w swojej prywatności, i gdzie nie docierają obawy, troski i wyzwania zewnętrznego świata. Separacja może także oznaczać uwięzienie, zepchnięcie i narzucenie, gdy człowiek zostaje odcięty od świata zewnętrznego wbrew własnej woli. Jest jednak też rodzaj separacji, w której człowiek z własnej woli oddziela się od świata dla dobra świata. Ma to

<sup>57</sup> Por. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970 s. 137.

<sup>58</sup> Lud Esau nie chciał pojednać się ze sobą i odrzucił przykazanie: Nie zabijaj. Moabici nie chcieli zrezygnować z rozwiązłości i odrzucili przykazanie: Nie cudzołóż. Izmaelici nie potrafili wyzbyć się swego zwyczaju i odrzucili przykazanie: Nie kradnij.

<sup>59</sup> L. B a e c k: *The Essence of Judaism*. Frankfurt am Main 1936 s. 55–57.

miejsce wtedy, gdy posiadamy coś, czym chcemy się podzielić z innymi, gdy poznaliśmy prawdę, która jest ważna dla innych, gdy czujemy, że naszym zadaniem jest być narzędziem, aby prawda dotarła do innych. Świadomość żydowska to świadomość odseparowania się do świata ze względu na dobro świata. Posiadanie prawdy objawionej różni Żydów od tych, którzy tej prawdy nie akceptują lub nie znają. Dla Żydów Boża prawda jest tak istotna, że są gotowi zmagać się z przeciwnościami, narażać się na odrzucenie i pozostawać w separacji. Wybranie ostatecznie nie jest spowodowane jedynie dobrem Żydów, lecz dobrem świata.

Poczucie celu i misji skłaniało proroków do bycia innymi, do słów i czynów, które odbiegały od przyjętych standardów. Takiej postawie towarzyszyła i towarzyszy zawsze silna świadomość, że istnieje coś ważniejszego niż ja sam, coś bardziej wartościowego niż moje jednostkowe czy nawet zbiorowe życie. Przyjęcie takiej postawy wymaga stawienia czoła światu nawet za cenę odseparowania się od świata dla dobra świata. Idea wybrania żydowskiego zawiera w sobie świadomość wybrania przez Boga i świadomość swojej roli w świecie. Żyd jest przekonany, że posiada prawdę, która różni go od innych i oddziela. Stąd wybranie jawi się jako pewność religijnej wspólnoty i życiowa cecha, która nadaje egzystencji żydowskiej sens, cel i kierunek. W tym kontekście zrozumiałe staje się, dlaczego naród wybrany nazywany jest świętym Izraelem. Kategoria świętości w pierwszym rzędzie przysługuje Bogu. Tylko Bóg jest święty. Wszystko inne, łącznie z człowiekiem, staje się święte ze względu na poświęcenie Bogu. Święty Izrael znaczy naród poświęcony Bogu<sup>60</sup>.

#### IV. Koncepcja przymierza

Prawda, która odróżnia Żyda od innych ludzi, jest ściśle związana z koncepcją przymierza, stanowiącego drugi ważny element żydowskiej tożsamości. Termin „przymierze”<sup>61</sup> zawiera dwa podstawowe znaczenia. Po pierwsze, jest to umowa między Bogiem a Izraelem, w której Izrael przyjmuje Torę. Ta umowa jest obustronna. Bóg wybrał Izraela, a Izrael przyjął to wybranie, stając się tym samym własnością Boga. Po drugie, jeśli koncepcja wybrania oznacza świadomość posiadania przez Żyda prawdy objawionej, to koncepcja przymierza oznacza świadomość tego, czym ta prawda jest. Treścią tej prawdy jest Tora, prawo nadane na Synaju. Pociąga to za sobą przyjęcie i ustawiczne potwierdzanie w życiu Żyda obecności Boga oraz gotowość na spełnienie wymagań Tory bez względu na trudności i konsekwencje, które temu towarzyszą. Przymierze jest odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga i dobrowolnym zobowiązaniem wobec Boga. Jak ujął to Rosenzweig, *jest to prawo, w którym wybranie Boże staje*

<sup>60</sup> Kadosz (hebr. święty) – już w Księdze kapłańskiej przypisany Bogu jako Jego cecha (Kpł 19,1–2). Świętość nie ma tutaj charakteru moralnego i etycznego. Izrael jest święty ponieważ jest wybrany przez Boga, oddzielony od innych narodów przez Boga i poświęcony Bogu.

<sup>61</sup> Berit (hebr.) – ugoda, umowa, pakt.

się wybraniem ludzkim, a pasywny stan narodu wybranego staje się stanem aktywnym...<sup>62</sup>.

Koncepcja przymierza ma wiele konotacji w żydowskiej tradycji i literaturze. Najpierw odnosiło się do sytuacji po potopie, kiedy to Bóg wchodząc w nową relację z ludzkością w osobie Noego obiecuje, że już nigdy nie unicestwi rodzaju ludzkiego, a człowiek zobowiązuje się do życia zgodnego z prawem moralnym. Następnie Bóg zawarł przymierze z Abrahamem. W zamian za wierność nakazom Bożego prawa, Abraham i jego potomstwo otrzymują od Boga obietnicę błogosławieństwa i liczego potomstwa. Wyjątkowy charakter ma przymierze, które Bóg zawarł z Mojżeszem na Synaju.

Prorok Ozeasz ukazuje przymierze jako akt miłości między Bogiem i Izraelem, w którym ustanowione zostało partnerstwo w dziele odkupienia ludzkości<sup>63</sup>. Najbardziej wymowny w odniesieniu do przymierza jest fragment Księgi Wyjścia: *Teraz, jeśli pilnie będziecie słuchać głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom* (Wj 19,5–6). Powyższe słowa wskazują na dwa najważniejsze aspekty związane z przymierzem. Pierwszy dotyczy podstawowej prawdy, że cała ziemia jest Pana. To On obiecał Izraelowi ziemię, wyprowadził z niewoli egipskiej, prowadził go przez pustynię. Ziemia została Izraelowi nadana (użyczona), ale wciąż pozostaje własnością Boga. Bóg w ten sposób wypełnia swoją część przymierza. Prawo Izraela do tej ziemi jest warunkowane wiernością przymierzu. Dlatego Izrael nigdy nie mógł traktować ziemi obiecanej jako swojej własności. Jednocześnie Izrael zobowiązuje się do tego, że stanie się królestwem kapłanów i narodem świętym. Wybranie nie jest przywilejem, lecz służbą Bogu i troską o świętość. Nie można go traktować w kategoriach wyniesienia lecz trzeba uważać je za etyczne wyzwanie. Musi się ono przekładać na życie zgodne ze słowem i duchem Synaju. Z tego płynie wniosek, że życie każdego Żyda ma być poświęcone służbie Bogu. Na tym polega znaczenie żydowskiej egzystencji. Z racji wybrania i zawartego przymierza życie poszczególnego Żyda i narodu żydowskiego mają charakter religijny.

Ludzie, którzy nie znają Boga i Jego woli, nie są obarczeni taką winą za brak moralnego życia, jak to ma miejsce w odniesieniu do Izraela. Ich wina zostanie wybaczona, lecz to wybaczenie nie obejmie narodu wybranego, który zobowiązał się wobec Boga do wierności przymierzu. Wyjątkowe wybranie, wyjątkowy naród, wyjątkowe zobowiązanie, wyjątkowa wina. Kiedy Izrael zawodzi w swo-

<sup>62</sup> N. N. Glazer: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York 1953 s. 243.

<sup>63</sup> *I poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię przez wierność, a poznasz Pana* (Oz 2,21–22).

ich zobowiązaniach, zawodzi nie tylko siebie, nie tylko inne narody, lecz przede wszystkim sprawia zawód Bogu. Z niewypełnieniem przymierza związana jest kara. Dlatego prorok Amos ostrzega Izraela w imię Boga: *Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy* (Am 3,2).

Religijni Żydzi rozumieli to przesłanie i interpretowali swoje doświadczenia w perspektywie przymierza. Wierność przymierzu była nagradzana, niewierność karana. Ta perspektywa pozwalała im zachować tożsamość nawet w sytuacji zniszczenia świątyni, wygnania i prześladowania. Wciąż pozostawali częścią Bożego planu, który był wyrażany i wyjaśniany przez proroków. Wszelkie wydarzenia były dla nich wyrazem woli Boga, który prowadzi swój lud. Oddalenie od ziemi obiecanej nie oznaczało, że przymierze ustało. Opuszczenie tej ziemi było jedynie rozproszeniem w przestrzeni, lecz nie ustaniem przymierza. Żyd był świadomy, że doświadcza kary nie z powodu odrzucenia przez Boga (jak niekiedy sugerowały inne narody), lecz z powodu swojej niewierności. To nie Bóg odwrócił się od narodu wybranego, to naród wybrany odwrócił się od Boga. Bóg bowiem wciąż kocha Żyda i pragnie, aby on powrócił do wierności przymierzu. Inne narody również grzeszyły i mogły zostać ukarane, lecz tylko Izrael był ludem przymierza, od którego Bóg oczekiwał większej wierności. Negatywne wydarzenia w historii Izraela stanowiły pouczającą i przypominającą karę, która miała skłonić naród wybrany do wierności. Zrozumienie tego doświadczenia i jego przyjęcie otwierało drogę do zbawienia i powrotu do ziemi obiecanej.

W judaizmie kara za niewierność przymierzu była jednocześnie znakiem, że świat wciąż pozostaje w mocy zła, że wspólnota miłości i pokoju nie jest realizowana, że stan taki będzie trwał tak długo, jak długo ludzkość nie przyjmie Boga i Jego woli. Żydom towarzyszyło jednocześnie przekonanie, że brak cierpienia nie oznacza braku winy, że światowy sukces lub klęska nie są ostateczną miarą rzeczy, że cierpienie nie jest koniecznym dowodem Bożego odrzucenia, lecz ceną, którą trzeba płacić za lojalność wobec ideałów. Cierpienie Żyda jest ustawicznym przypominaniem, że wysiłek człowieka jeszcze się nie zakończył i jednocześnie znakiem dla wszystkich ludzi, aby podjęli trud pokonania zła i ucieleśnienia dobra.

## **V. Koncepcja życia w perspektywie mesjańskiej**

Rozumienie życia jako moralne zadanie i dążenie do doskonałości jest trzecim elementem żydowskiej tożsamości, który należy rozpatrywać w perspektywie mesjańskiej. Żydowska idea mesjańska jest zakorzeniona w jednej z najgłębszych potrzeb i dążeń człowieka, a mianowicie w trosce o przyszłość. Wiemy, jak było, wiemy, jak jest, lecz nikt nie wie, jak będzie. Chcemy wiedzieć nie

tylko, czy istnieje jakaś przyszłość, lecz także, jaka ona będzie. Tymczasem w naturze tego świata nie ma żadnej pewności i wiedzy o tym, co ma nastąpić.

Z tego powodu niektóre narody starożytności, doświadczając kryzysów i katastrof, zwracały się ku przeszłości, nie mając żadnej wizji na temat przyszłości. Teraźniejszość była niepewna i chaotyczna, a przyszłość niewiadoma i zakryta. Pozostawała zatem tęsknota za tym, co było i co wspomniano jako ucieleśnienie wszelkiego dobra i szczęśliwości. Wizja przyszłości kojarzona była z tym, co już było i co powinno powrócić. Hezjod i Owidiusz w swoich opisach pięciu następujących po sobie okresach rozwoju ludzkości rozpoczynali od wyidealizowanego Złotego Wieku, kiedy to ludzie żyli szczęśliwi i bez udręk codzienności, a kończyli na najbardziej zepsutym Żelaznym Wieku, w którym żyli. W takim schemacie przeszłość była dobra, teraźniejszość zła, a przyszłość nieznana. W przeciwieństwie do pogańskiej wizji Żydzi nigdy nie uciekali się do przeszłości i nigdy nie łączyli doskonałości z tym, co było. Stan doskonałości i szczęścia miał dopiero nastąpić. Aczkolwiek Biblia również zaczyna się od opisu raju jako stanu doskonałego, to jednak nie miało to wpływu na rozumienie przyszłości i projekcję na życie. To, co ważne i istotne, nie odnosiło się do przodków, lecz do potomków. Judaizm spogląda zawsze w przód, nigdy wstecz<sup>64</sup>. Żydowskie myślenie skierowane jest na „koniec czasów”. Ta projekcja doskonałości w przyszłość jest integralną częścią myślenia i życia Żydów. Jest ona jednocześnie potwierdzeniem, że ostateczne dążenia człowieka będą kiedyś spełnione. To przekonanie ma swoje źródło w Biblii, która wzywa do ustawicznego doskonalenia się aż do spełnienia<sup>65</sup>.

Idea mesjańska ma wiele wątków i interpretacji<sup>66</sup>. Już w starożytnym judaizmie wiązano przyszłe spełnienie z osobą Mesjasza<sup>67</sup>. Niektórzy rabini głosili,

<sup>64</sup> Takie stanowisko bardzo wyraźnie i stanowczo przedstawił J o s p e, w: op. cit., s. 144. Nie wszyscy jednak zgadzają się z takim widzeniem przeszłości w judaizmie. B y r o n L. S h e r w i n zwracając się do chrześcijan stwierdził: *Prosimy o pomoc w odzyskaniu kluczy do żydowskiej duchowości, przechowywanych przechowywanych tym kraju. Prosimy was o pomoc w odkrywaniu naszej przeszłości, tak byśmy mogli budować naszą przyszłość. Prosimy was o ustrzeżenie nas przed niepamięcią. Wiara Żydów jest ugruntowana w pamięci, zaś żydowska przyszłość jest zakorzeniona w żydowskiej przeszłości. Dla nas utrata pamięci to śmiertelna choroba* (cyt. za: Kościół, Żydzi, Polska. Z księdzem profesorem Waldemarem C h r o s t o w s k i m rozmawiają: Grzegorz G ó r n y i Rafał T i c h y. Warszawa 2009 s. 273).

<sup>65</sup> Na temat różnic i podobieństw koncepcji mesjańskiej w judaizmie i chrześcijaństwie zob. D. A r i e l: *What Do Jews Believe?* New York 1995 s. 232–237.

<sup>66</sup> Szerzej na ten temat zob. J. K l a u s n e r: *The Messianic Idea in Israel*. New York 1955; J. H. G r e e n s t o n e: *The Messiah Idea in Jewish History*. New York 1972; S. S. S c h w a r z s c h i l d: *The Personal Messiah – Toward the Restoration of a Discarded Doctrine*. Washington 1972; J. S a r a c h e k: *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*. New York 1932.



że jest On synem Józefa, inni mówili o Nim jako potomku Dawida. Jedni kładli nacisk na jego boski wymiar, drudzy ograniczali się do ukazania wymiaru ludzkiego. Pojawiały się twierdzenia, że Mesjasz przyjdzie wtedy, gdy ludzkość przyjmie postawę pokuty, a świat stanie się na tyle dobry, że Jego przyjście będzie możliwe. Spotykamy też twierdzenia przeciwne, że Mesjasz nadejdzie wówczas, gdy świat będzie tak pogrążony w grzechu i bezsilny, że Jego przyjście okaże się koniecznością. Stawiano w judaizmie tezy, że Mesjasz jest albo historyczną możliwością albo apokaliptycznym zwieńczeniem świata, w którym nastąpi koniec czasów i ostateczny sąd. Można powiedzieć, że nadejście Mesjasza rozumiano jako wolny akt miłości i łaski Boga lub jako uwarunkowane ludzkim postępowaniem wydarzenie.

Pomimo tych rozbieżności pojawiają się w myśli żydowskiej dwa główne podejścia do idei mesjańskiej, które tworzą jakby dialektyczne napięcie. Pierwsze stanowisko oscyluje wokół ludzkiego i osobowego charakteru Mesjasza, drugie wokół ery mesjańskiej<sup>67</sup>. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z Mesjaszem jako osobą, w drugim z okresem czasu. Stąd widoczne w judaizmie opisy Mesjasza jako potomka Dawida lub też opisy mówiące o epoce w historii Izraela i świata. Idea mesjańska zatem może oznaczać konkretnego Żyda lub konkretny czas, który ma nadejść. Zawsze jednak ta idea ma swoje odniesienie do przyszłości.

Pojęcie osobowego Mesjasza ma swój początek w historycznych doświadczeniach biblijnego Izraela. Patriarchowie musieli opuścić miejsce swego pochodzenia i zamieszkać wśród innych narodów. Ich potomkowie stali się niewolnikami w Egipcie. Nawet, gdy powrócili do ziemi obiecanej, nie czuli się bezpiecznie. Ustawicznie czuli się zagrożeni, aż w końcu utracili niepodległość i niezależność. Naturalne wydaje się, że naród z taką przeszłością i teraźniejszością spoglądał z nadzieją w przyszłość, w której nastąpi kres cierpienia. W tym kontekście pojawiła się idea, że dokona się to przez Mesjasza, jako politycznego wybawiciela, swoistego bohatera narodowego, który będzie w stanie pokonać wszystkich wrogów Izraela. Taki wymarzony stan panował jedynie za czasów króla Dawida, dlatego Mesjasz winien wywodzić się z tego rodu. Pod rządami Dawida Izraelici czuli się silni i bezpieczni. Dawid stał się ideałem żydowskiego przywódcy i wybawcy. Z nim związana była narodowa chwała i duma. W narodzie tkwiło przekonanie, że królestwo Dawida zostało ustanowione na zawsze. To przekonanie było podtrzymywane przez proroków<sup>68</sup>. W tym to czasie ukształtował się obraz Mesjasza. W swoich początkach mesjanizm miał charakter poli-

<sup>67</sup> Jak twierdzi L. J a c o b s całkowicie błędna jest teza, że cała idea osobowego Mesjasza jest post-biblijna. Zob. T e n z e: *A Jewish Theology*. West Orange 1973 s. 292–293.

<sup>68</sup> Por. J. K l a u s n e r: *The Messianic Idea in Israel*. New York 1955 s. 9.

<sup>69</sup> Zob. Proroctwo N a t a n a 2 Sm 7,1–16.

tyczny i narodowy. Odnosił się do osoby, która położy kres niedoli i zapewni jedność oraz bezpieczeństwo, ustanowi nowy porządek społeczny na zawsze.

Mesjasz jednak nie był rozumiany tylko jako polityczny wyzwoliciel. Miał On spowodować także odrodzenie duchowe Izraela<sup>70</sup>. To jest drugi, niezmiernie ważny okres w rozwoju mesjanizmu żydowskiego. Z czasem stał się nawet dominujący. Coraz częściej Mesjasz zaczął uosabiać wartości duchowe i religijne ideały, do których naród wybrany miał zmierzać. Już nie pojmowano Go jako zwykłego króla, lecz jako idealnego króla, doskonałego władcę, który ustanowi królestwo oparte nie tyle na potędze oręża i mądrości, co raczej na sprawiedliwości i prawości. Choć ten rodzaj nadziei widoczny jest we wszystkich księgach prorockich i w Psalmach, to jednak określił ją przede wszystkim Izajasz, gdy mówił o nowym królu napełnionym Bożym duchem<sup>71</sup>. Na tym etapie idea mesjańska wciąż odnosiła się wyłącznie do Izraela. Kiedy prorocy mówili o Mesjaszu jako królu, mieli na myśli króla, który będzie panował nad Izraelem. Kiedy ukazywali pokój i sprawiedliwość przyszłego królestwa Mesjasza, odnosili je tylko do narodu wybranego. Mesjasz, choć już „uduchowiony”, pozostawał wybawicielem narodu, a nie całego świata.

Trzecim, bodaj najważniejszym, etapem rozwoju idei mesjańskiej w judaizmie jest uniwersalizacja. Prorocy zaczęli mówić o Bogu, który stworzył świat i człowieka, od którego domagał się życia moralnego. Żydzi zaczęli stawiać sobie pytanie: czy możliwe jest, aby Bóg był tylko Bogiem Izraela, skoro istnieje jeden Bóg? Prorocy nauczali, że Izrael został wezwany do prawego i świętego życia. Czy zło jednak nie powinno zostać usunięte z całego świata, a sprawiedliwość nie powinna zapanować w życiu każdego człowieka? Czy istnieje kodeks moralny odrębny dla narodu wybranego, a inny dla pozostałych narodów? W wyniku refleksji nad tymi problemami, Żydzi doszli do świadomości, że prawo moralne jest prawem powszechnym, a Bóg skierował swoje nakazy do całej ludzkości. Judaizm, kierując się wewnętrzną logiką, rozciąga zakres idei mesjańskiej i dzięki temu staje się ona uniwersalna.

W tym kontekście pojawia się też po raz pierwszy koncepcja jedności rodzaju ludzkiego. Jeśli istnieje Bóg, który stworzył świat i ukształtował człowieka na swoje podobieństwo, to znaczy, że wszyscy ludzie są dziećmi Boga. Jeden Bóg, jeden rodzaj ludzki. Konsekwentnie, istnieje też jedna prawda, jedna moral-

<sup>70</sup> Dawid Ariel zdecydowanie twierdzi, że nie ma w Biblii żadnego odniesienia do Mesjasza jako duchowego wyzwoliciela. Ten wątek pojawił się w judaizmie rabinicznym. Zob. Tenże: *What Do Jews Believe?* New York 1995 s. 217.

<sup>71</sup> *I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej...* (Iz 11, 1–9). Cały ten fragment to poemat mesjański precyzujący istotne cechy przyszłego Mesjasza: będzie wypełniony duchem prorockim, zaprowadzi sprawiedliwość, przywróci rajski pokój.

ność i jedna religia, do której są wezwani nie tylko Izraelici, lecz wszyscy ludzie. Nadrzędnym celem staje się zjednoczenie całej ludzkości w jednej wierze w jedynego Boga, a naród wybrany ma być narzędziem tego zjednoczenia i wypełnienia woli Bożej.

W ten sposób koncepcja mesjańska przyjmuje nowy kierunek i nowe oblicze. Deutro-Izajasz, Micheasz i inni prorocy nie mówią już o Mesjaszu jako osobie, królu Izraela, który ustanowi nową rzeczywistość na Syjonie. Mówią raczej o erze mesjańskiej utożsamionej z nowym życiem, które zapanuje na całej ziemi. W rozwoju mesjanizmu żydowskiego nastąpiło przejście od idei jednej osoby do idei jednego czasu. Bardziej akcentuje się nadejście czasu mesjańskiego niż osoby Mesjasza. Osobowy Mesjasz wyznaczy drogi, po których należy kroczyć, aby czas się wypełnił i nastał powszechny pokój oraz powszechne braterstwo. Tym samym cała ludzkość będzie służyła Bogu i będzie poddana woli Bożej.

Naród wybrany odgrywa wyjątkową rolę w przybliżaniu i realizowaniu ery mesjańskiej. Mając rozumienie jedynego Boga całej ludzkości, Żydzi czują się powołani do misji rozkrzewiania tej prawdy, aby dotarła ona do wszystkich narodów i została przez nie przyjęta. Mówi o tym Deutro-Izajasz: *Ja, Pan, powołałem cię słusznie, ująłem cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem cię przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów...* (Iz 42,6). Prorocy podkreślają, że Izrael pełni mesjańską rolę w historii świata. Przemawiają do Izraela, lecz równocześnie kierują swoje słowa do wszystkich narodów. Izrael ma być sługą Boga, nawet za cenę odrzucenia i cierpienia, które w oczach Bożych mają wartość i ostatecznie przyniesie owoce. Żydzi przez samo istnienie–trwanie są symbolem sprzeciwu wobec zła tego świata. Ostatecznie nadejdzie czas, kiedy naród wybrany będzie oczyszczony i zrehabilitowany oraz nagrodzony za swą wierność. *Wtedy Pan będzie królem nad całą ziemią. Wówczas Pan będzie jeden i jedno będzie Jego imię* (Za 14,9).

Tak ukształtowany mesjanizm pociąga za sobą wiele konsekwencji dla egzystencji żydowskiej. Po pierwsze, koncepcja uniwersalnego Boga związana jest z koncepcją uniwersalnej religii. Jeśli Bóg Izraela jest Bogiem wszystkich narodów, to wiara Izraela musi stać się wiarą całej ludzkości. Bóg bowiem pragnie zgromadzić wokół siebie nie tylko naród wybrany, lecz wszystkie narody świata. Profetyzm żydowski ostatecznie zapowiada powszechne przyjęcie jedynego Boga Izraela. Nie mówi natomiast, że wszystkie religie są równorzędne a różnice religijne nie odgrywają żadnej roli, ponieważ odnoszą się do tego samego Boga. Dlatego Żydzi, z nielicznymi wyjątkami, odrzucają twierdzenie Rosenzweiga, że zarówno judaizm jak i chrześcijaństwo są równoważnymi i autentycznymi drogami do Boga. Jedna jakoby prowadziła do Ojca przez Syna (chrześcijaństwo),

druga bez pośrednictwa Syna (judaizm)<sup>72</sup>. Żydzi zdecydowanie stoją na stanowisku, że czas spełnienia nadejdzie wtedy, gdy judaizm ogarnie całą ziemię i wszystkie narody. Po drugie, era mesjańska nie będzie dziełem wyłącznie łaskowości Boga. Niezbędny jest wysiłek człowieka. Era mesjańska nie oznacza ani apokaliptycznego przełomu w historii świata, którego sprawcą będzie jedynie Bóg, ani biernego oczekiwania na coś, co spłynie na ziemię z innego świata. Jest to czas wyczekiwany, na który trzeba zasłużyć przez właściwe działanie człowieka. Po trzecie, era mesjańska dotyczy tego świata, a nie świata przyszłego. Jest to raczej możliwość i historyczne zadanie, niż eschatologiczne oczekiwanie. Dotyczy tej ziemi i tego czasu, a nie rzeczywistości pozaziemskiej i pozaczasowej. Po czwarte, tak rozwinięty mesjanizm zakłada, że człowiek nie jest biernym przedmiotem historii, lecz twórczym jej podmiotem. Człowiek ma moc kształtowania i tworzenia swojej przyszłości. Stąd głównym rdzeniem koncepcji mesjańskiej jest przekonanie, że historia nie jest ślepa, ponieważ ma swój cel i kierunek. Przyszłość jest określona nie przez to, kim jesteśmy, lecz przez to, kim powinniśmy się stać. To zadanie zostało powierzone człowiekowi, aby tworzył swoje życie i wpływał na bieg historii.

Koncepcja mesjańska w judaizmie ma bezpośrednie przełożenie na życie Żyda. Nadaje mu i znaczenie, i cel, i kierunek. W tej perspektywie być Żydem znaczy akceptować swoją rolę w mesjańskim dziele jako partner Boga w niekończącym się dziele stwarzania. Porzucenie tej roli, brak wiary w wybranie i powołanie, zerwanie przymierza, moralny relatywizm, religijny pluralizm rodzą pytanie o sens bycia wyznawcą judaizmu i tożsamość żydowską.

Przeprowadzona refleksja ujawnia, że tożsamość żydowska bez religijnego fundamentu staje się wątpliwa i niezrozumiała tak dla samego Żyda, jak i nie-Żyda. Odejście od judaizmu jest zasadniczą przyczyną zachwiania i utraty tożsamości żydowskiej. Bez religii żydowskiej bycie Żydem traci swoje głębokie uzasadnienie i faktyczne znaczenie. Rasa, język, inne przejawy kultury, stanowią zbyt względne kryteria tożsamości dla współczesnego Żyda. Jak nie trzeba być obywatelem państwa Izrael, aby posiadać świadomość żydowską, tak posiadanie obywatelstwa państwa Izrael nie musi wiązać się z taką świadomością. *Wielu ludzi dzisiaj, łącznie z Żydami, zaspokaja się świeckim myśleniem, że zbawienie nie jest dziełem Boga lub Mesjasza, lecz zależy od politycznych, militarnych, społecznych, ekonomicznych i technologicznych osiągnięć ludzkości*<sup>73</sup>. W takim jednak razie nie budzi zdziwienia fakt, że coraz więcej Żydów pyta się o sens bycia Żydem, o swoją tożsamość.

<sup>72</sup> Por. A. J o s p e: *Tradition and Contemporary Experience*. New York 1970. s.149.

<sup>73</sup> D. A r i e l: *What Do Jews Believe?* New York 1995 s. 211–212.